

JONAS E IL PROBLEMA DELL'ESTERIORITÀ

LAURA LABELLARTE

Per definire la vita Jonas parte dal concetto di metabolismo attraverso cui, successivamente, egli cerca di condurre un'analisi fenomenologica del vissuto in questione, ovvero della vita così come si attesta in noi.

Jonas, ci fa intendere Barbaras, non può raggiungere questo suo intento, o almeno non del tutto: la sua descrizione del fenomeno vitale è compromessa.

Ciò che compromette questa descrizione fenomenologica è proprio la sua tendenza a definire la vita a partire dal metabolismo.

L'approccio jonassiano, che considera il metabolismo come attività costitutiva del vivente, solleva non pochi problemi ed è ricca di contraddizioni: se l'attività essenziale del vivente consiste principalmente in questo, ovvero nel metabolismo come attività attraverso cui in vivente scambia del materiale con l'ambiente al fine di mantenere la sua forma e preservare la sua individualità, come dobbiamo pensare questo rapporto dell'individuo con l'esteriorità?

Il rapporto con l'esteriorità che si basa sul metabolismo, ovvero, in fin dei conti, sul bisogno, è rapporto autentico all'esteriorità?

La trascendenza temporale caratteristica del vivente (ovvero il fatto che la materia non raggiunga mai la forma di cui è materia, lo stacco tra materia e forma) fonda, secondo Jonas, la trascendenza spaziale (ovvero il fatto che, per poter rigenerare la sua forma, l'individuo vivente deve necessariamente intrattenere una relazione con ciò che è altro da sé, con un'esteriorità).

Ciò vuol dire che, secondo la prospettiva di Jonas, l'individuo si apre all'esteriorità solo per ristabilire lo scarto tra materia e forma, per colmare una mancanza, per soddisfare un bisogno. Questo scarto di cui parla Jonas non è, però, costitutivo dell'individuo, non è una vera e propria trascendenza, ma è solo momentaneo giacché, da un punto di vista ontologico, ciò che caratterizza il vivente è il fatto che la forma non trascende mai del tutto la materia, ma piuttosto è la materia che deve raggiungere, anche se lo fa solo provvisoriamente, la forma di cui è materia (la coincidenza di materia e forma è superiore rispetto allo scarto tra queste due).

Non si spiega come, quindi, qualcosa di non costitutivo e di non essenziale possa fondare la relazione con ciò che permetterebbe questa stessa apertura, ovvero la presenza di un mondo.

Non è perché l'individuo ha bisogno di qualcosa che la trascendenza di un mondo è possibile, ma, viceversa è perché l'individuo intrattiene un rapporto originario e fondante con qualcosa come l'esteriorità che può aver bisogno di ciò di cui ha bisogno.

Ciò che rende possibile questa apertura è e deve necessariamente essere la presenza di un mondo di oggetti a priori neutri che si dona indipendentemente dal fatto che il vivente vi possa trovare al suo interno qualcosa di cui ha bisogno.

Dunque, seguendo Jonas, questa apertura basata sul bisogno di ristabilire uno scarto destinato sempre e comunque a coincidere sarebbe a sua volta un momento destinato a esaurirsi subito dopo questa coincidenza.

Se ci si attiene a ciò che dice Jonas, viene a questo punto spontaneo chiedersi: cosa ne è della trascendenza nel momento in cui l'individuo ha ristabilito la propria coincidenza?

E soprattutto, cosa ne è del mondo degli oggetti non destinati a soddisfare il bisogno di quell'individuo in quel determinato momento?

È qui che le prime contraddizioni sorgono. Perché, se da un lato è lo stesso Jonas a riconoscere, anche se implicitamente, che il vivente non potrebbe andare a cercare all'esterno la materia di cui ha bisogno se non fosse originariamente in rapporto con un mondo, dall'altro lui non spiega come sia possibile questo rapporto originario con l'esteriorità, con questo "orizzonte" dal quale l'oggetto del bisogno emerge solo successivamente.

Il bisogno su cui si baserebbe questa trascendenza è sempre bisogno di qualcosa: esso non è un movimento di soddisfazione indeterminato, (l'indeterminatezza del bisogno sarebbe l'unica prospettiva che permetterebbe di render conto di un'autentica apertura) apertura disinteressata al mondo, ma movimento sempre rivolto alla soddisfazione di ciò che manca, qualcosa destinato a colmare una mancanza.

Risulta necessario, a questo punto, che la trascendenza di un mondo debba fondarsi su un principio/criterio diverso dal semplice bisogno e che la posizione di Jonas sia sottoposta ad una revisione e inversione dei termini.

Innanzitutto bisogna ammettere che, al fine di render conto della fenomenalità della vita e del radicamento vitale della coscienza in essa è necessario porre al centro della nostra indagine una caratteristica, già individuata e valorizzata dalla riflessione filosofica di Patočka, che renda giustizia alla coscienza e alla sua specificità: ovvero il fatto di essere sempre "coscienza di".

La filosofia di Jonas e la sua riflessione sulla vita che parte dal metabolismo, in altre parole, non rende conto del carattere specifico della coscienza, ovvero della sua intenzionalità.

La coscienza è coscienza, ovvero svelamento o manifestazione, solo essendo spinta verso ciò che manifesta.

Ciò significa che gli oggetti possono essere colti come oggetti di un mondo indipendentemente dal bisogno solo a patto di introdurre una dimensione, che vedremo essere la dimensione fondamentale del vivente e del suo rapporto con una autentica esteriorità, che è quella del movimento.

Solo ammettendo che il movimento è una caratteristica costitutiva del vivente e non semplice specificazione del metabolismo, è possibile giungere ad una descrizione autentica del fenomeno vitale.

Jonas considera il movimento come al servizio del bisogno: il movimento non è nient'altro che la mediazione che permette al vivente (all'animale) di raggiungere l'oggetto del proprio bisogno.

Inoltre, dice Jonas, il movimento non nasce con la vita, bensì con l'emergere dell'animalità, ovvero della distanza tra il vivente e l'oggetto che tende a soddisfare un determinato bisogno.

L'attività vitale del vegetale, che Jonas considera essere il vivente per eccellenza - dal momento che in esso il metabolismo è autentica attività di scambio con l'ambiente (lo scambio non è a distanza, ma contiguo, il materiale da scambiare non è sintetizzato, ma da sintetizzare) – non è caratterizzato dal movimento (per Barbaras anche questa posizione è criticabile perché non si può di certo dire che un vegetale non si muova! Piuttosto, e questo sarebbe l'unico modo per salvaguardare

la posizione di Jonas in merito, il vegetale non si muove se per movimento qui intendiamo il movimento locale, che è l'unico tipo di movimento che Jonas ammette).

Da ciò Jonas deduce quindi che il movimento non è caratteristico dell'essere vivente in quanto tale: esso nasce piuttosto ad un certo momento dell'evoluzione e in particolare con l'emergere dell'animalità e della distanza che caratterizza il suo rapporto con l'oggetto. Il movimento, dice Jonas, è semplice mancanza, mancanza di continuità con l'ambiente.

Qui la riflessione di Jonas presenta un'altra contraddizione. Infatti non si comprende assolutamente come un essere che non è essenzialmente movimento possa all'improvviso muoversi, come dunque il movimento possa essere innescato dal bisogno se non lo precede come una possibilità costitutiva del vivente stesso.

In altre parole se il movimento è possibile è solo perché esso c'è sempre stato. Infatti l'animale non potrebbe entrare nell'ordine del movimento se questo non fosse già da sempre nel movimento.

Bisogna concludere quindi che il movimento è parte essenziale della vita, bisogna propendere per un'irriducibilità ontologica del movimento: solo così è possibile rendere conto di una autentica apertura del vivente all'esteriorità.

Il movimento infatti, è ciò che permette al vivente di entrare in contatto con ciò che è altro da sé, con una trascendenza. Il movimento crea un'apertura, un varco verso un mondo di oggetti che solo successivamente si configureranno come oggetti del bisogno.

Queste nuove considerazioni conducono ad un cambio di rotta, ad un'inversione delle posizioni jonassiane. Dire che il movimento è costitutivo dell'essenza del vivente significa dire che il rapporto del vivente con l'esteriorità è segnato da una distanza irriducibile.

Questa distanza, tuttavia, non è mera distanza spaziale: la distanza spaziale è solo una modalità particolare della più generale distanza ontologica, costitutiva.

Ciò significa che l'emozione propria del vivente non può più essere identificata con il semplice bisogno. Ciò che ora caratterizza il vivente e il suo rapporto con un oggetto che è irriducibilmente distante è il desiderio. Il desiderio è l'affetto originario dal quale il bisogno deriva. Non è il desiderio a nascere dal bisogno quando la soddisfazione è ritardata: è piuttosto il bisogno che scaturisce dal desiderio «quando l'irriducibile distanza prende la forma di un oggetto».

Il desiderio è ancora bisogno indeterminato, che però non può perdurare nel tempo come tale: esso deve necessariamente determinarsi. E per determinarsi ha bisogno di qualcosa come un oggetto nel quale potersi "illudere", su cui potersi provvisoriamente appoggiare, anche se esso, proprio perché essenziale e ontologicamente radicato, non può mai essere soddisfatto del tutto. Si tratta, dunque, di un tipo di desiderio di tutt'altra specie rispetto a quello individuato da Jonas.

Se la mobilità è ciò che costituisce l'essenza del vivente, risulta necessario ripensare la relazione stessa tra il vegetale e l'animale. Come abbiamo già sottolineato, Jonas considera il vegetale il modello del vivente per eccellenza.

Da un punto di vista biologico e metabolico, questa tendenza è incontestabile: nel vegetale l'attività metabolica si manifesta in tutta la sua "purezza" e autenticità.

Ma se vogliamo prendere la misura fenomenologica della vita – questo è proprio il nostro intento e, al di là delle difficoltà e delle contraddizioni nelle quali si è imbattuto, anche quello di Jonas - dobbiamo ammettere che la misura della vita non può più basarsi su una descrizione oggettiva del fenomeno vitale. Dire che il

movimento è essenziale significa ammettere che il vegetale non può più essere considerato come il modello del vivente da cui partire per descrivere la vita.

Nonostante non si possa di certo dire che il vegetale non si muova (la pianta si muove, anche se il suo movimento è sostanziale più che locale), considerare l'animale progressivamente a partire dal vegetale vuol dire mancare la sua specificità e, in fin dei conti, quella della vita stessa.

Bisogna dunque optare per una *botanica privativa* e partire dunque dall'animalità e dalle sue manifestazioni più proprie per definire il concetto di vita: in questo modo si potrà cogliere fenomenologicamente anche la vita del vegetale (ciò che la descrizione jonassiana non ha permesso).

In questa prospettiva non è l'animale ad essere considerato come il vegetale più l'aggiunta di qualche cosa (distanza, movimento, desiderio). Piuttosto bisogna pensare ora il vegetale come l'animale meno qualcosa, giacché è proprio l'animale a svelare il modo d'essere archetipico del vivente. «L'ontologia della vita è possibile solo in base ad un'interpretazione privativa.

Quali sono ora le conseguenze di questa nuova prospettiva?

Innanzitutto:

- Che la distanza, che Jonas aveva colto come una mancanza dell'animale (mancanza di contiguità) rispetto al vegetale, è ora ciò che caratterizza il rapporto del vivente al suo mondo: ma di questo ne abbiamo già discusso ampiamente.

- Che la prossimità/contiguità con l'ambiente, caratteristica del vegetale, appare ora come un difetto di distanza;

- Che la soddisfazione immediata dei bisogni del vegetale non costituisce più una superiorità ma un desiderio "declassato";

- Che il desiderio non è più il bisogno il cui oggetto sarebbe a distanza, ma è il bisogno che è un desiderio il cui oggetto sarebbe a prossimità, prossimità che non significa, tuttavia, assenza di distanza. Infatti anche il vegetale è caratterizzato da una distanza insormontabile, messa in luce dall'analisi fenomenologica dell'animalità, che non è distanza spaziale, ma ontologica. E così ritorniamo al punto dal quale eravamo partiti, all'irriducibilità ontologica della distanza.

Quest'ultimo punto ci conduce direttamente ad un'altra considerazione, già accennata in precedenza e cioè che anche la pianta, sebbene non si muova secondo un movimento locale è caratterizzata anch'essa dal movimento.

La pianta ha un suo proprio movimento, che non è spaziale, ma sostanziale, non è di dominazione dell'ambiente, ma di entrata nell'ambiente, di scoperta dell'esteriorità.

C'è in Barbaras un tentativo se non di rovesciamento almeno di revisione delle posizioni jonassiane. Jonas senza alcun dubbio ha intrapreso una strada e aperto degli interrogativi importanti: è lo stesso Barbaras a riconoscerlo in più passi della sua opera. Le risposte che Jonas propone riguardo alle condizioni di possibilità di una descrizione fenomenologica della vita pongono altri quesiti che permettono di definire meglio e di specificare alcuni punti che, una volta chiariti, possono servire da base per un'interpretazione veramente fenomenologica del fenomeno vitale. Tuttavia la definizione che Jonas ci propone della vita è una definizione ancora troppo ancorata ad una concezione "tradizionale" della vita, concezione che deriva dalla scienza e in particolare dalla biologia. Ma, sappiamo, questo è proprio ciò che bisogna evitare: per descrivere la vita fenomenologicamente è necessario abbandonare ogni concezione oggettiva ed empirica a favore di una visione meno ingenua del fenomeno in questione.